A TRADIÇÃO COMO PEDRA DE TOQUE DA ETNICIDADE

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD
Universidade Federal da Paraíba

O presente trabalho[1] traz à tona elementos etnográficos de dois processos de contato interétnico distintos no intuito de estabelecer suposições acerca da utilização diferenciada de tradições e, mais especificamente, sobre a invenção de tradições indígenas. A partir da perspectiva de que o que chamamos de tradicional equivale, muitas vezes, a invenções modernas, a idéia central aqui é a de circunscrever a noção de tradição no âmbito do fenômeno da etnicidade.

De fato, Linnekin (1983) já procurou ilustrar, através da variação de identidades no Havaí, como tradições podem ser utilizadas para um propósito moderno e como seus significados podem ser mutáveis de acordo com tal propósito, sem que haja perda de autenticidade no grupo portador da tradição. Para essa autora, tradição é fluida, seu conteúdo pode ser redefinido a cada geração e sua intemporalidade pode ser situacionalmente construída. Segundo ela (: 241),

> tradição é um modelo consciente de modos de vida passados que as pessoas usam na construção de sua identidade. [Além disso,] a seleção do que constitui a tradição é sempre feita no presente; o conteúdo do passado é modificado e redefinido conforme uma significação moderna.

---

1. Comunicação apresentada no seminário "A Invenção Social de Tradições Indígenas: Nordeste e Amazonas", organizado por Stephen Baines e realizado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília em 7 de junho de 1995.

Dessa forma, tradição inclui elementos do passado, mas esse passado é equívoco: ele não corresponde à experiência de qualquer geração particular — a não ser talvez em momentos críticos, tais como os *dramas sociais* (Turner 1974) que aqui serão apresentados.

Paralelamente, ao afirmar a duplicidade de códigos culturais atuando sobre uma mesma população, Barth (1982, 1989) exorciza qualquer possibilidade de se pensar a cultura dos indivíduos como desvinculada dos códigos culturais mais amplos. Deixando de lado uma preocupação exclusiva com a identidade étnica e enfatizando a dinâmica do pluralismo cultural, surge a necessidade de perceber como co-tradições se organizam numa situação plural formando uma determinada tradição, a qual deve ser compreendida não apenas pelos costumes — ou itens de idéias e cultura —, mas pela *ação* dos sujeitos que afirma os valores da tradição (Barth 1982: 82).

Também, a partir da distinção entre tradição e cultura estabelecida por Hobsbawm (1984), vale pensar tradição sob um duplo aspecto: um relativo simplesmente aos costumes (esses componentes culturais rotineiros e convencionais, porém mutáveis, característicos das sociedades), e outro (onde a invariabilidade é a marca central) que assume um caráter nitidamente político, tendo por função o estabelecimento de fronteiras sociais. É com esse segundo uso do termo tradição que o presente trabalho se preocupa, uma vez que é este que se sobressai quando o foco recai sobre invenções de tradições.

Vale evocar a partir de agora dados extraídos de dois casos específicos a fim de ilustrar as assertivas que este trabalho se propõe alcançar. O primeiro desses casos remete-se à *comunidade indígena de Atikum-Umã*[2], situada na Serra do Umã, atual município de Carnaubeira da Penha, sertão pernambucano. O segundo recai sobre a *nação Pataxó*[3], do litoral do extremo sul baiano.

---

2. Digo "comunidade indígena de Atikum-Umã" porque é assim que os membros do grupo a ele se referem.
3. Digo "nação Pataxó" porque é dessa forma que esses índios vêm se apresentando em seus encontros periódicos.

O toré e o `regime' Atikum

A Serra do Umã foi reduto de várias etnias indígenas que para lá afluíram fugindo dos caminhos do gado. Mais especificamente, nos primeiros anos do século XIX, Frei Vital de Frescarolo aldeou os Umã, Volve e Xocó no local então denominado Olho d'Água da Gameleira (atual aldeia Olho d'Água do Padre) e os Pipipã na aldeia Jacaré, também nas imediações. No mais, desde o século passado não se tinha notícias de índios habitando a região, até que, na década de 40 do presente, um grupo se afirmando como caboclos descendentes de índios reivindica junto ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI) o reconhecimento oficial de uma reserva indígena e, conseqüentemente, de sua condição de índios.

O processo aí iniciado é o que comumente denomina-se *etnogênese*. Antítese do paradigma da aculturação, tal noção, segundo Sider (1976: 161), refere-se à "criação histórica de uma população que freqüentemente se inicia, depois de gerações de dominação, com pouco mais que um sentido de sua própria identidade coletiva". Nesse processo de criação de um grupo étnico, seus membros buscam gerar sua própria cultura, em contraposição à cultura que flui de sua posição oprimida. O que ocorre, ainda segundo Sider, é uma tentativa de fazer sua própria história de dentro, e ao mesmo tempo buscando mover-se além das condições impostas sobre eles. Ora, como se deu a constituição formal do atual grupo Atikum-Umã?

No início dos anos 40 do presente século, caboclos agricultores que habitavam a Serra do Umã estavam descontentes com o fato de os fazendeiros vizinhos à Serra virem colocando o gado para pastar sobre suas roças e pela a prefeitura de Floresta vir cobrando impostos sobre o uso do solo ali cultivado. Informados por índios de Tuxá (Rodelas, Estado da Bahia) que um órgão do governo estava reconhecendo territórios para "descendentes de índios" no Nordeste, os caboclos procuram o SPI e reivindicam a criação de uma reserva indígena. Portanto, foi sob a ameaça de perda de seu principal recurso, a terra, que os habitantes da Serra resolvem, demonstrando suas singularidades[4], entrar como índios no quadro social brasileiro.

---

4. Tais singularidades, como já sugeri em outra ocasião (Grünewald 1994), sinalizavam, na época, para um forte sentimento de pertencimento à Serra do Umã, pano de fundo de uma identidade de caboclos operada de forma institucional principalmente através do parentesco e do compadrio.

Todavia, para tal reconhecimento, o SPI impõe a demonstração de uma tradição esquecida ou desconhecida pelos caboclos: o toré[5]. Com a ajuda dos Tuxá, os caboclos da Serra preparam um toré que, assistido por um fiscal do SPI, foi a pedra de toque para o reconhecimento efetivo da presença indígena ali. Mas, além disso, foi pedido aos caboclos que escolhessem uma pessoa, a ser chamada de cacique, para representar seus interesses junto ao órgão tutor, e outra, a ser chamada de pajé, para cuidar do toré. Em 1949 é fundada a área indígena Atikum e os caboclos se elevam à categoria de índios oficialmente reconhecidos pelo Estado Nacional. Todo esse processo, portanto, se caracterizou por uma reelaboração de identidade face à possibilidade de acesso seguro à terra. Trata-se de um grupo camponês que, com seu recurso básico — a terra — ameaçado pelo poder local, investe contra tal situação no intuito de reverter o quadro em seu proveito, utilizando-se, para tanto, de uma construção cultural — o toré. Contudo, nem sempre é o próprio grupo que determina o traço cultural a ser utilizado como sinal diacrítico na elaboração de sua etnicidade, pois, como mencionado, o toré foi imposto pelo SPI aos caboclos da Serra do Umã, que o assumiram enquanto tradição numa atitude essencialmente política.

Dessa forma, o que se destaca aqui é o fato de ter sido o SPI quem decidiu sobre que tradição deveriam os Atikum ser portadores para provarem sua condição de índios[6]. De fato, era uma prática da 4ª Inspetoria Regional (IR) do citado órgão impor o toré para reconhecimento de grupos indígenas no Nordeste na década de 40. Em entrevista a mim concedida, o chefe da 4ª IR dessa época afirma que "índios na região, só os Fulni-ô, que mantinham a língua" — sempre rememorada no ritual do ouricuri. Tal grupo fazia também um toré. Como ele sabia que os demais "remanescentes de índios" nordestinos não poderiam ter outras tradições a exibir, toma o toré Fulni-ô como paradigma do que chamou de "conscientização de ser índio", e exigiu que os grupos que reivindicassem reconhecimento de seu

5. Festa "tradicional" de caráter sagrado, onde se dança em círculos ao som de maracás e cantigas (toantes) e há intervalos para se louvar Jesus Cristo, santos católicos, mestres do catimbó e ancestrais míticos.

6. Na verdade, mais de uma tradição, pois as imposições dos papéis de cacique e pajé acabaram por gerar uma nova tradição na organização política Atikum. Esse ponto, entretanto, não será abordado aqui fundamentalmente por questão de espaço.

status indígena e de território para uma reserva, deveriam saber o toré, demonstrando, assim, sua "consciência étnica".

Especificamente quanto ao caso Atikum, os caboclos da Serra do Umã tiveram que receber ajuda dos Tuxá, que lhes "ensinaram" o toré. Ainda, os caboclos da Serra descendiam de várias etnias (inclusive de negros[7] e brancos) e, além disso, não se chamavam de Atikum, nome que parece ter surgido durante transe em um dos rituais preparatórios para a inspeção do SPI, tornando-se epônimo da aldeia. De fato, o nome Atikum surgiu ligado ao de Umã — mitopoese de que Atikum era filho de Umã (o índio mais velho) e de que teria se casado com uma índia de Tuxá (casamento realizado na Pedra do Gentio, onde faziam os rituais ao ar livre chamados por eles de ouricuri), o que justificava, além disso, a ajuda desse grupo. Também, outros mitos foram criados ligando a jurema[8] à condição de índios. Por fim, toda uma tradição ritual — sintetizada no que podemos chamar de complexo da jurema — foi inventada para sustentar uma etnicidade que emergia de forma essencialmente pragmática e utilitária. Uma das principais funções assumidas aí pela criação da tradição do toré foi a de estabelecer uma continuidade numa história nitidamente descontínua[9]: de caboclos a índios com uma história linear a contar de seus troncos[10]. Mas se tal tradição teve esse efeito bastante positivo para o grupo de provê-los de uma etnicidade, deveria estar bem enraizada como traço cultural para a própria sustentação dessa etnicidade. O que se percebe entretanto na área Atikum é a progressiva perda de

7. Na verdade, a Serra do Umã também serviu de refúgio para escravos negros. Inclusive, como aponta Alvaro Ferraz em seu livro sobre o município de Floresta, os habitantes do Alto do Umã — aldeia onde se localiza o posto indígena — eram conhecidos na região do citado município como "os negros da Serra do Umã" (Ferraz 1957: 33).

8. Planta (*Mimosa hostilis* Benth) sagrada, que, dentro do que os Atikum chamam de "tradição do índio", marca a oposição índio *versus* civilizado.

9. Ao demonstrar que os Atikum emergem como grupo étnico por entre descontinuidades históricas, já chamei a atenção em outros momentos (Grünewald 1993, 1994) para a idéia de *ilusão autóctone*, tentando mostrar a não necessidade de se pensar *índios* apenas com relação a populações aborígenes, ou com referência àquelas que guardam continuidade com estas. Mais recentemente, Oliveira Filho (1994) afirmou, abordando o problema da definição dos territórios indígenas, que a "única continuidade que talvez possa ser possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação" (Oliveira Filho 1994: 123).

10. Antepassados que se misturam aos personagens míticos.

interesse da população pelo toré uma vez tendo garantida a terra. Os jovens, que não participaram das reivindicações junto ao SPI, "só querem saber de forró". Isso levou ao estigma de que não são índios, o que, aliado ao crescente incentivo de plantios de maconha na reserva, pôs em xeque a etnicidade conquistada pelos Atikum. Determinado faccionalismo surgiu em socorro dessa quebra na etnicidade e a prática do toré voltou a ser incrementada em fins dos anos 80. Aqui, se a tradição não teve que ser criada, teve que ser reacionada (agora com base num traço cultural já conhecido) para a manutenção da etnicidade: garantia de assistência pelo órgão tutor e de reconhecimento por parte da sociedade nacional.

Mas resta ainda aqui um campo de investigação. Se o paradigma de reconhecimento por parte do SPI é traçado a partir do toré Fulni-ô e se o toré Tuxá emerge também como um ponto de difusão dessa tradição que se espalhou pelas comunidades indígenas nordestinas, o que faz ser a tradição do toré legitimadora da etnicidade Atikum? Parece-me que a eficácia dessa tradição para uma etnicidade específica — e não para uma indianidade geral aos índios nordestinos — está no mistério que a cerca, nos segredos que os Atikum afirmam conhecer e que são específicos do seu *regime*.

Falar disso é entrar na questão de quem realmente são considerados índios de Atikum-Umã pelos próprios Atikum. Consideram-se índios aqueles que participam da tradição do toré, sendo preferencialmente *regimados* na mesma e detendo a *ciência do índio*, aqui entendida como um corpo de saberes dinâmicos sobre o qual se fundamenta o *segredo da tribo*. São saberes proibidos aos estrangeiros — principalmente civilizados, mas também, em um certo grau, a índios de outros grupos. É por isso que são saberes revestidos por uma áurea de mistério, e cujas manifestações não podem ser presenciadas ou, no mínimo, registradas por gravadores ou máquinas fotográficas. Dizem respeito à colheita, reza e despacho com a jurema, aos quais, dentre outras coisas, não se pode assistir. Diz respeito também à *abertura da corrente* (e o primeiro *ponto* seguinte), que, durante os ritos, não pode ser gravada[11]. É importante, contudo, ter em mente que o segredo nem

11. Os Atikum costumam afirmar que o seu *regime* é diferente dos demais, assim como os "encantos" surgem distintamente nas aldeias. Costumam dizer que o toré dos Truká é fraco, porque, enquanto os "trabalhos" destes são das águas, os deles são das matas. Assim, procuram escamotear seu regime frente a outros grupos ou em apresentações públicas, como uma realizada por ocasião do aniversário do então governador de Pernambuco,

sempre esconde algo, ele pode simplesmente existir por existir, sendo sua eficácia justamente esta: fornecer um mistério em torno da tribo, sobre o qual, independente do seu conteúdo, provê uma base para uma separação do tipo *nós/eles* — e é dessa forma que os Atikum se separam dos demais índios portadores da mesma tradição do toré (Grünewald 1993). Além disso, o segredo, como bem ressaltou Mota (1992), também pode ser visto como uma forma de oposição à dominação, configurando, assim, um movimento contra-hegemônico: é uma prática social desenvolvida no intuito de escapar do controle das classes (religiosas, políticas etc.) dominantes — e, se foi o SPI que impôs uma tradição aos Atikum, estes possivelmente, e mesmo que não conscientes, desenvolveram segredos e mistérios em torno da mesma de forma a se protegerem da dominação daqueles que lhes impuseram o toré. O segredo é, por fim, um meio de autenticar a existência do grupo em sua especificidade — e mesmo que esta seja ilusória.

Acredito entrar em foco aqui um exemplo da gênese de uma área da vida social que cria suas próprias questões, cria uma ordem de preocupações, cria especialização e sistema de concorrências para impor uma visão legítima da religião[12]. Trata-se[13] de uma, por assim dizer, *teodicéia indígena sertaneja*, da qual o toré Atikum é um exemplo.

De fato, ao *aprenderem* o toré, os Atikum foram se especializando cada vez mais em tal prática ritual. Constituíram um corpo de saber denominado por eles de "ciência do índio", revestida por uma aura de mistério, e que marcaria sua especificidade como grupo étnico. Na verdade, esse corpo de saber é dinâmico e seus ingredientes mutáveis, pois novos elementos surgem durante os rituais e são incorporados pelos seus praticantes. Mas, se esse corpo de saber é fluido, isso não atrapalha o desempenho ritual que marca a sua indianidade, ou seja, que confirme periodicamente a sua condição de índios face às expectativas do Estado. O importante é ter um *regime de índio*. É preciso que os membros do grupo sejam "regimados no toré", independentemente de serem detentores de saberes mais profundos, para que o grupo se mostre, de forma essencialmente política, como a "comunidade

---

Miguel Arraes, ou mesmo no toré quinzenal realizado junto ao posto indígena, ou o do dia do índio, etc.

12. Religião entendida aqui como *comunidade política* (Weber 1991a).

13. E aqui volto a pensar em Weber (1991b).

indígena de Atikum-Umã". Assim, essa prática ritual é decorrente de uma imposição do órgão tutor, sendo, portanto, parte da indianidade (Oliveira Filho 1988) na Serra do Umã, a qual, como já mencionado, se estende também à organização política na área indígena[14].

Mas há ainda algumas considerações a serem levantadas. Baines (1995) reporta-se à invenção social da etnicidade pelas populações indígenas do nordeste brasileiro como "dimensão de uma estratégia política para legitimar a sua reivindicação a garantia de acesso à terra" (Baines 1995:22). Esse "processo de territorialização" (Oliveira Filho 1993) já foi de alguma forma evocado neste trabalho; da mesma forma como foi aventada outra característica da invenção social da etnicidade aqui abordada. Penso no contexto do "indigenismo empresarial", onde Baines (1995) aponta para uma invenção social da etnicidade pelos indigenistas como fazendo "parte de um regime colonial que reproduz as relações assimétricas, a apropriação pelos índios da etnicidade imposta sendo uma estratégia política de sobrevivência em situações extremas de sujeição-dominação, onde não existe espaço senão para aprender as regras do jogo de um indigenismo autoritário" (Baines 1995). Ainda nos passos de Baines quanto aos Waimiri-Atroari, percebo também entre os *caboclos* da Serra do Umã "uma imposição de símbolos e valores de fora, ou a invenção social imposta pela administração indigenista oficial e dirigida por ela, que impõe também uma retórica de autodeterminação indígena" (Baines 1995: 7). No caso Atikum (apesar de não se tratar de uma situação de "indigenismo empresarial"), o toré, e também toda uma forma de organização política, foram impostos de fora e seus conteúdos simbólicos tiveram que ser construídos ou redefinidos pelos índios conforme expectativas do órgão indigenista — e se o toré (e também os papéis políticos) passou a ser uma tradição de caráter rotineiro e mutável, tal como Hobsbawm (1984) caracteriza o costume, em determinado momento de crise política (fins dos anos 80 — início dos 90) teve que ressurgir como

14. Uma situação semelhante é a que se reporta Ranger (1984) ao focalizar a administração colonial na África, onde a definição de limites territoriais e o conseqüente estabelecimento de reservas se caracterizaram como processos resultantes "de uma determinação consciente por parte das autoridades coloniais de 'restabelecer' a ordem e a segurança e um sentido de comunidade por meio da definição e imposição da 'tradição' [...] As pessoas precisavam ser 'reconduzidas' a suas identidades tribais; a etnicidade devia ser 'restaurada', como base da associação e da organização" (Ranger 1984: 256-257).

uma tradição definidora do grupo seguindo a antiga retórica de autodeterminação indígena imposta pelo SPI.

O caso Pataxó

Ao estabelecer um contraponto a partir da apresentação de elementos Pataxó, a idéia não é fazer uma comparação que pressupõe a construção de um modelo. A intenção é tão somente acrescentar dados etnográficos extraídos de outro contexto no sentido de maximizar informações acerca da *invenção de tradições indígenas*[15].

Examinando a história do contato interétnico no litoral do extremo sul baiano, pode-se destacar que, por ocasião da chegada dos portugueses, os Tupiniquim habitavam a costa. Nas matas do interior, encontravam-se os Pataxó, Maxacali e Camacã por um lado, e seus inimigos Botocudos, por outro. Com o acelerado desenvolvimento do litoral, os Tupiniquim sofrem um rápido impacto, ocupam uma missão em Trancoso e se dispersam por fim. Na verdade, hoje a única aldeia Tupiniquim está situada em Aracruz (no Estado do Espírito Santo). Já a partir de um desinteresse econômico pela zona costeira desta parte do litoral brasileiro (o interesse estava na cana), uma escassa população continuou a habitá-la. Das matas começaram a surgir índios para trocar cera e outros produtos por alimentos nas vilas litorâneas. Afora essas informações, só temos notícias de índios na região em 1861, quando foi criada uma aldeia indígena, cujos membros se afirmam como Pataxó, na zona costeira entre os rios Caraíva e Corumbau. Acredita-se que aí provavelmente estariam reunidos descendentes das etnias Pataxó, Maxacali, Camacã, Botocudo e Tupiniquim — e a auto-afirmação como Pataxó dever-se-ia ao fato dessa etnia ser a majoritária (Sampaio & Carvalho 1992).

Apesar da visita de um piloto de uma esquadra aérea na década de 30 deste século e de um grave conflito na de 50, os Pataxó vêm a ficar em evidência em fins da década de 60, quando o então Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) leva a efeito a demarcação do Parque

---

15. Gostaria de lembrar que ainda não trabalhei sistematicamente os poucos elementos que colhi durante os oito dias em que percorri seis núcleos Pataxó.

Nacional do Monte Pascoal (PNMP). Os Pataxó são removidos das matas e lhes é reservada uma área específica de atuação. Perdem o direito a uma agricultura extensiva, de caçar, coletar e extrair madeira na floresta.

No rastro da implantação do Parque em início de 1970, vem a inauguração da BR-101 e a criação de um pólo turístico que — com um apelo nacionalista — procurou se sustentar como chamariz patriótico aos brasileiros, atraídos para a visitação do lugar onde Cabral desembarcou, visitação da Cruz da Primeira Missa etc.

Percebendo o então chefe de posto, Leonardo, as dificuldades econômicas surgidas para os índios, sugere-lhes que passem a produzir artesanato para comercialização. Mostra-lhes diversas peças[16], que começam a servir de referencial para a emergência de uma tradição artesanal agora fortemente consolidada.

Mas parece que, para manter ainda mais intensa sua etnicidade, alguns Pataxó começam a difundir pelas aldeias palavras maxacali aprendidas em Minas Gerais. Resulta daí, para fins de separação ainda corrente em quase todos núcleos Pataxó, a utilização de elementos do vocabulário maxacali que recaem sobre uma estrutura gramatical e sintática portuguesa, como já lembrou Carneiro da Cunha (1987). Além do uso de tais termos, que a geração atual acredita ser de uma língua Pataxó (elemento inventado de cultura agora cristalizado como tradicional, em seu sentido costumeiro), ocorreu também a atribuição de "nomes indígenas" pelos índios. A partir da comparação com dados sensíveis da experiência cotidiana, alguns índios começaram a chamar-se uns aos outros a partir de elementos que os identificassem ainda mais especificamente, como: madeiras, pássaros, mamíferos etc. Esses nomes, são preferencialmente evocados na presença de não-índios. Muitos dos mais velhos não possuem nomes indígenas, afirmando que isso não é do seu tempo. Tais nomes, portanto, diferenciam os joões e marias pataxós dos demais joões e marias.

Vale lembrar ainda que, se algumas famílias foram se estabelecer em outras áreas de terra — para continuar a viver como o faziam (caçando, pescando, cultivando etc.) —, outras vão fundar, em 1972, a atual aldeia de Coroa Vermelha que, junto à Grande Cruz, é o principal ponto de venda do

16. Leonardo mostrou aos Pataxó peças artesanais, em sua maioria encontradas nas lojas Artíndia, provenientes de vários grupos.

artesanato Pataxó. Interessante aqui é apontar para o sucesso da criação de uma aldeia indígena que se estabeleceu numa localização onde os empreendimentos imobiliários avançavam rapidamente, êxito esse que parece decorrer do interesse tanto da prefeitura de Santa Cruz de Cabrália quanto de empresários do ramo turístico em promover mais um atrativo para a região, pois, ao se trajarem como índios e venderem artesanato supostamente indígena numa "aldeia" de forma arredondada e defronte da Cruz da Primeira Missa, serviam eles também de chamariz ao crescente desenvolvimento econômico da região. Parece ter sido assim que os Pataxó que para lá se deslocaram conseguiram aforamentos de terrenos e outras gentilezas tanto do município quanto da iniciativa privada.

Por fim, um último traço pataxó a considerar é o seu complexo de danças. Vem se desenvolvendo na aldeia de Barra Velha um complexo de danças programadas para execução pública no Dia de Reis (6 de janeiro) e no Dia do Índio (19 de abril) — datas em que as mesmas servem para "representar a cultura indígena". Contudo tais danças vêm sendo realizadas em festas outras como comemorações de aniversários, casamentos etc., quando, além de dançar, tomam o aluá[17]. Hoje, com seis modalidades de dança[18], objetiva-se alcançar oito. Há também um "representante da dança", em certa medida considerado, na aldeia de Barra Velha, como o "representante da cultura pataxó", uma vez que é quem "fala, apresenta e comanda a dança". Comumente chamado na aldeia por Toinho, se apresenta enquanto "representante da cultura Pataxó", como Arauê Pataxó. Na verdade, Toinho parece ser uma pessoa muito criativa, um artista, poderia até mesmo dizer que é o coreógrafo de Barra Velha, pois cada uma das danças obedece a estruturas rítmicas e formais diferentes — e parece que todas foram criadas ou recuperadas e adaptadas por ele.

Se no caso Atikum evidenciou-se que o toré foi imposto pelo SPI e se o artesanato Pataxó contou com a orientação de um chefe de posto, as danças Pataxó mais uma vez apontam para a emergência de uma tradição que contou, em certa medida, com um estímulo exterior, pois parece ter sido durante exposição de peças artesanais em um shopping de Salvador que

---

17. "Bebida do índio": feita de mandioca cozida e fermentada por três dias com caldo de cana ou açúcar.

18. 1ª) Auê, 2ª) Hanauê, 3ª) Anaum, 4ª) Aruanda, 5ª) Toré e 6ª) Aginô.

Arauê foi indagado acerca de possíveis danças tradicionais do grupo. De qualquer forma, tal complexo de danças parece estar assumindo nova função (ou significado) atualmente. Tais danças parecem pretender, em certa medida, separar os Pataxó de Barra Velha dos demais, talvez na tentativa de manter sempre presente a idéia de que todas as outras aldeias emergiram a partir de Barra Velha, centro territorial e de difusão da cultura Pataxó. Suponho isto, tendo em vista que o artesanato vendido em Coroa Vermelha e demais núcleos Pataxó vem perdendo características distintivas que possam gerar a idéia de uma cultura indígena. Na verdade, vários indivíduos estranhos aos Pataxó vêm comprando pontos de venda de artesanato e remodelando também determinadas peças. As tradicionais gamelas vêm assumindo agora formas diversas, como, por exemplo, a de corações. Muitos índios têm acompanhado tal mudança estética, fazendo com que a tradição artesanal não assuma mais o caráter delimitador que uma tradição inventada deve estabelecer. Sem questionar a autenticidade de tais peças, levanto a suposição de que as mesmas estão em conflito com a *comunidade imaginada* (Anderson 1991). Aí, a criação do complexo de danças parece ter um papel essencial como delimitadora da fronteira social a que os Pataxó almejam.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London/New York: Verso.

BAINES, Stephen G. 1995. "Os Waimiri-Atroari e a Invenção Social da Etnicidade pelo Indigenismo Empresarial". *Série Antropologia* 179. Brasília: UnB — Departamento de Antropologia.

BARTH, Fredrik. 1982. "Problems of Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman". In *The Prospects for Plural Society* (David Maybury-Lewis, ed.). The American Ethnological Society.

______. 1989. The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos* 54 (3/4).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. "Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível" In *Antropologia do Brasil.* 2ª edição. São Paulo: Brasiliense.

FERRAZ, Alvaro. 1957. Floresta: Memória de uma Cidade Sertaneja no seu Cinqüentenário. *Cadernos de Pernambuco* 8. Recife: Secretaria de Educação e Cultura.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. 1993. *'Regime de Índio' e Faccionalismo: Os Atikum da Serra do Umã.* Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional — PPGAS. Mimeo.

______. 1994. Índios ou Caboclos? Os Filhos da Serra do Umã. *Travessia* 19. São Paulo: CEM.

HOBSBAWM, Eric. 1984. "Introdução: A Invenção das Tradições". In *A Invenção das Tradições* (E. Hobsbawm & T. Ranger, orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LINNEKIN, Jocelyn S. 1983. Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist* 10 (2): 241-252.

MOTA, Clarice N. 1992. Being and Becoming an Indian: The Case of the Shoko and Kariri-Shoko of Northeast Brazil. *Proteus* (Columbus Quincentenial 1492-1992) 9 (1). Pennsylvania: Sheppersburg University.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. *'O Nosso Governo': Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero/CNPq.

______. 1993. "Processo de Territorialização das Sociedades Indígenas no Brasil". Conferência realizada na Reunião dos Antropólogos do Norte/Nordeste. Belém.

______. 1994. "Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais". In *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais* (O.S. Silva, L. Luz & C.M. Helm, orgs.). Florianópolis: ABA/Comissão Pró-Índio/Editora da UFSC.

RANGER, Terence. 1984. "A Invenção da Tradição na África Colonial". In *A Invenção das Tradições* (E. Hobsbawm & T. Ranger, orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SAMPAIO, José A. L. & Mª R. CARVALHO. 1992. *Parecer sobre o Estatuto Histórico-Legal das Áreas Indígenas Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Salvador. Mimeo.

SIDER, Gerald M. 1976. Lumbre Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis. *Dialetical Anthropology* 1.

TURNER, Victor W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca/London: Cornell University Press.

WEBER, Max. 1991a. "Relações Comunitárias Étnicas". In *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: Editora UnB.

______. 1991b. "Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas)". In *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: Editora UnB.